

ANNALES

UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
BUDAPESTINENSIS
DE ROLANDO EÖTVÖS NOMINATAE

SEPERATUM

SECTIO PHILOSOPHICA
ET SOCIOLOGICA

TOMUS XIX.

REDIGIT
DR. ISTVÁN HERMANN

ADIUVANTE
DR. ISTVÁN PAIS



BUDAPEST
1985

HEIDEGGERS POLITISCHES INTERMEZZO: REKTOR DER UNIVERSITÄT FREIBURG

ISTVÁN FEHÉR

Lehrstuhl für Philosophiegeschichte, Philosophische Fakultät der
Loránd – Eötvös – Universität
Budapest

Im April 1933 nahm Heidegger das Amt des Rektors an der Freiburger Universität an. Das ist die einzige Phase seiner an äußeren Ereignissen und aufsehenerregenden Wenden keineswegs reichen philosophischen Laufbahn, die in erster Linie nicht wegen seiner denkerischen Tätigkeit große Stürme erregte und extremste Kommentare auslöste. Daß ein Universitätsprofessor zum Rektor gewählt wird, ist eigentlich kein Ereignis, das besondere Aufmerksamkeit verdient und übersteigt nicht den gewohnten Rahmen einer akademischen Laufbahn. Aber Heidegger übernahm dieses Amt in einer außerordentlich kritischen Phase, einige Monate nach Hitlers Ernennung zum Kanzler, was im gegebenen Fall natürlich von gewisser Bedeutung ist.

Was regte Heidegger zu diesem Schritt an, von welchen Überlegungen wurde er geführt und welche Beurteilung der gegebenen Epoche lag der Entscheidung zugrunde? Vor allem aber: wie knüpft sie sich an seine Philosophie? – Das eigentliche Dasein erschien in *Sein und Zeit* als vorlaufende Entschlossenheit. Der Mensch, der sich aus der Uneigentlichkeit zurückholt, löse sich nicht von seiner Welt ab, es handele sich hier um keine „weltflüchtige Abgeschiedenheit“ – betonte Heidegger an wesentlichen Punkten – ; die Entschlossenheit bringe gerade die eigentliche Rückkehr in die jeweilige Welt, das völlige Einfügen, das Erschließen der sich jeweils entdeckenden (endlichen) Möglichkeiten, das bewußte Sichbekennen zu ihnen. Das Vorlaufen zum Tode, das Bewußtsein, was es bedeutet, nicht zu sein, ermöglichen gerade das Bewußtwerden, was es bedeutet, zu sein; und obgleich sich im Vorlaufen und im Gewissen das Dasein vereinzelt, für sich bleibe (d. h. gerade sich selbst werde), doch, indem das Dasein sich selbst wählt, dann wählt es sich – um Kierkegaards erleuchtende Worte zu gebrauchen – nicht lediglich aus der Welt *heraus*, sondern wählt sich zugleich, im prägnantesten Sinne, in die Welt auch *zurück*¹. „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt aber erst das eigentliche

¹ S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*. Zweiter Teil. Düsseldorf: Diederichs Verlag, 1957; S. 265. – Da tut sich dem Dasein die *Situation* auf und da merkt es erst, in welcher „Welt“ es sich eigentlich befindet.

Miteinander“. „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen“; und „frei für die eigensten [...] Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen.“² Die „voraus-springende“ Form der Fürsorge, das eigentliche Zurückgeben der Sorge auf die Schulter des Anderen erhalten auch nur in der Entschlossenheit ihre Vollendung und nur das Gewissen-haben-wollen, die Übernahme der jeweiligen Geworfenheit, des nichtigen Grundes, ermöglichen das Verantwortungsgefühl für sich selbst und für andere. „Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden.“³ Daß das Dasein je meines ist, daß es um seiner Selbst willen existiert, bedeutet keinen Egoismus – sagt Heidegger in seinen Vorlesungen –, der Titel Dasein meint nicht „den landläufigen Begriff des isolierten, egoistischen Subjekts“, meint keineswegs „ein solipsistisch-egoistisches Sich-auf-sich-zurückziehen.“ „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas wie ‚selbst‘ verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören. Nur weil das Dasein durch das Umwillen konstituiert, in Selbstheit existiert, nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich.“⁴

Die vorlaufende Entschlossenheit weist also – vielleicht darf man es so ausdrücken – auf das gemeinschaftliche Handeln hin. Damit ist aber die Analyse der Eigentlichkeit noch nicht beendet. Die Entschlossenheit wird in der letztlichen Analyse in der Geschichtlichkeit verankert. Wenn die Entschlossenheit auf einer früheren Ebene ein Sichfreihalten für die *Wiederholung* ihrer Selbst bedeutete, dann erscheint jetzt das eigentliche Existieren als *Wiederholung* des überlieferten, aber gleichwohl gewählten geschichtlichen Erbes: „Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit“⁵. Bei der entschlossenen, freien Übernahme des geschichtlichen Erbes erlangt die eigentliche Existenz *Schicksal* und das eigentliche Mitsein gestaltet sich auf der Ebene der Geschichte zu das, was Heidegger *Geschick* nennt, d. h. zum „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.“⁶

Liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, „ein faktisches Ideal des Daseins“ zugrunde, und soll dieses Faktum nicht nur nicht geleugnet und „gezwungenerweise zugestanden“, sondern „in seiner *positiven Notwendigkeit*“ begriffen werden, soll also Philosophie

² Vgl. SZ S. 264, 297 f., 310 (Siglenverzeichnis der Heidegger'schen Schriften s. am Ende der Arbeit.)

³ Vgl. ebenda S. 122, 127, 288, 298.

⁴ GA 26: S. 244 f. Vgl. GA 31: S. 72.

⁵ Vgl. SZ S. 308, 383 ff.

⁶ Ebenda S. 384.

ihre „Voraussetzungen“ nie abstreiten wollen – sondern diese gerade in ihrer positiven Notwendigkeit ausarbeiten⁷ – so scheint es nicht unge-rechtfertigt zu sein, kurz zu überschauen, inwieweit diese Idee und die obigen Analysen auf den Autor von *Sein und Zeit* selbst bezogen werden können.

Ist die eigentliche Existenz die Wiederholung der Überlieferung, so ist die Tätigkeit des Philosophen – als eine bestimmte menschliche Tätigkeit – dann eine eigentliche, wenn sie das Wiederholen der eigenen geschichtlichen Überlieferung, das der philosophischen Tradition anstrebt. Nun versteht sich *Sein und Zeit* als philosophisches Werk von den ersten Seiten an als ausdrückliche Wiederholung der ursprünglichsten philosophischen Tradition, der Seinsfrage⁸, sowie es tritt – wie aus dem Kant-Buch klar hervorgeht – als der Versuch der Wiederholung der *Kritik der reinen Vernunft* auf. *Sein und Zeit* versucht, die Seinsfrage auf die Weise zu wiederholen, zu erwidern, daß es jenen Horizont des Seinsverständnisses zum Thema macht, auf dem hin die philosophische Überlieferung das Sein interpretierte (Zeit, ständige Anwesenheit). Die eigentliche Wiederholung ist aber kein blinder Anschluß an die Tradition, sondern zugleich die Ent-faltung eines Horizonts, auf dem die Wiederaneignung der traditionellen Begriffe, wieder möglich wird. Ist vom Vergessen der Seinsfrage, von Seins-vergessenheit die Rede, so handelt es sich nicht darum, daß die Geschichte der Philosophie dieses uralte Problem beiseite geworfen habe, sondern darum, daß sie sich der griechischen Tradition blind anschloß, daß sie ihre Begriffe deren ursprüngliche Existenzgrundlage schon längst verkümmert war, lediglich systematisierte und in verknöcherte Systeme faßte (und dann Jahrhunderte- ja, Jahrtausende lang ohne jegliche Aneignung im guten Sinne, ohne jegliche Erneuerung bewahrte und weiterschleppte), und auch die von Heidegger verkündete „Destruktion“ versteht sich nicht als das Beiseiteschieben der philosophischen Überlieferung, sondern als deren Einbetten in einen neuen, der heutigen Erfahrung entsprechenden begrifflichen Horizont, als eine Aneignung ihrer auf einem neuen Boden⁹.

Die Tatsache jedoch, daß die ursprüngliche Wiederholung und Erneue-rung der Überlieferung auf das griechische Denken zurückgreifen müssen, daß sich die Betrachtungsweise der neuzeitlichen Philosophie als bodenlos erweist, daß letztere in der Geschichte der Philosophie keine wie auch immer geartete entscheidend neue Wende darstellt, sondern daß durch ihre Begriffe gerade die Strukturelemente der traditionellen (und eben-

⁷ Ebenda S. 310.

⁸ Vgl. z. B. den Titel von § 1: „Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederho-lung der Frage nach dem Sein“ (SZ S. 2 f.) Vgl. noch KPM S. 184 f., 216. Der Begriff der Wiederholung tritt somit noch viel früher vor den Teilen auf, die sich mit der eigentlichen Existenz beschäftigen. Auf einer anderen Ebene wollte dann Heidegger vom Horizont der ausgearbeiteten Seinsfrage die existenziale Analytik wiederholen, was zwar nicht erfolgte, doch ist der späte Heidegger an bedeutenden Punkte eine „Wiederholung“ des frühen Heideg-gers, d.h. seine „Wiederaneignung“ sein „Zurückholen“.

⁹ Vgl. GA 20: S. 188.; GA 21: S. 13 f.; GA 26: S. 101, 196 f.; SZ S. 21 f.; EM S. 10 f. Im Zusammenhang mit dem Traditionalismus in schlechten Sinne s. seine Husserl-Kritik sowie seine Bemerkungen zu Kants „Descartes'schen Dogmatismus“ (GA 20: S. 147; GA 21: 291 f.). Über die dogmatische Stellung von Descartes selbst s. GA 29/30: 30, 64, 84.; GA 32:196.

falls bodenlos gewordenen) griechisch-christlichen Weltansicht durchscheinen – all diese Erfahrungen ruhen zugleich auf dem unmittelbaren Erlebnis der immer schwerer werdenden Krise der europäischen Kultur und Zivilisation. Wenn „Vernunft“, „Subjekt“, „Geist“, „Bewußtsein“ und die übrigen traditionellen metaphysischen Begriffe „unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins“ sind, wenn des weiteren das „ideale Subjekt“ nichts anderes ist als ein „phantastisch idealisiertes Subjekt“, das „gerade das Apriori des nur 'tatsächlichen' Subjekts, des Daseins verfehlt“¹⁰, dann bedeutet dies, daß all diese Begriffe für den Alltag nichts-sagend geworden sind, daß ihre Bedeutung verschlissen, ausgeleert wurde. Die auf die bürgerliche Kultur und vor allem auf die bürgerliche Philosophie bezogenen – und im Laufe der Vorlesungen oft ziemlich ungebunden und scharf formulierten – kritischen Bemerkungen Heideggers sind verräterisch und es wird vielleicht nicht ganz nutzlos sein, ein wenig auf sie einzugehen.¹¹

Vor allem was die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogenen Umbildungen der deutschen Kultur und Philosophie betrifft, betrachtet Heidegger die vom Neokantianismus vollbrachte erkenntnistheoretisch-wissenschaftstheoretische Wende der Philosophie sehr kritisch, und zwar als ein Zeichen des Richtungsverlustes, der Verstörtheit und in gewissem Sinne des Verfalls.¹² In der mit Cassirer geführten Debatte von Davos bringt Heidegger dies noch kräftiger zum Ausdruck, indem er bemerkt, die Genesis des Neokantianismus sei lediglich in der „Verlegenheit der Philosophie bezüglich der Frage [zu suchen], was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis. Um 1850 ist es so, daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so daß die Frage entsteht: was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden“. Der Neokantianismus habe dann auch aus Kant einen Wissenschaftsphilosophen gemacht und selbst Husserl sei „zwischen 1900 und 1910 in gewissem Sinne in die Arme des Neokantianismus gefallen“¹³. Daß der deutsche Idealismus zusammengebrochen ist, hält Heidegger als Tatsache fest; aber, wie er 1935 formuliert, selbst der Ausdruck „Zusammenbruch“ sei eine Art „Schutzschild, hinter dem sich die schon abrechende Geistlosigkeit, die Auflösung der geistigen Mächte, die Abwehr alles ursprünglichen Fragens nach Gründen und die Bindung an solche verstecken und decken. Denn nicht der deutsche Idealismus brach zusammen, sondern das Zeitalter war nicht mehr stark genug, um der Größe, Weite und Ursprünglichkeit jener geistigen Welt gewachsen zu bleiben.“¹⁴ Während der Neokantianismus – im Anschluß an Lotzes verschwommenen und unbegründeten Geltungs-

¹⁰ SZ S. 22, 229.

¹¹ Vor allem weisen wir auf jene Teile der Habilitationsschrift hin, die Vorbehalte gegenüber der Kultur der modernen Zeit offenbaren (vgl. (GA 1: S. 200, 408 f.)

¹² Vgl. z. B. GA 20: S. 17 f., 20.

¹³ KPM 4: S. 246 f.

¹⁴ Vgl. EM S. 34 f. Vgl. dasselbe noch GA 32: S. 57; SA S. 7.

begri-
sche
ken g
ästhe
Guter
Relig
Beha
auch
den V
kein s
wäre
ist un
nation
schon
bleibt
noch
ist fre
sie TI
schlie
trauri
sonde
Seicht
denn
der p

11
nur wie
16
sagt er
(GA 32
„wird k
tes Seh
sei. Sac
rigste,
Verloge
schließ
über M
falls 19
man ke
Andere
man ha
der Sac
Unvers
von ein
etwas,
hat, im
[...].“
pflicht
schung
den Se
„verste
S. 416 f

begriffs¹⁵ zur Wertphilosophie wurde — lautet eine andere charakteristische Erörterung Heideggers — entdeck man dabei „daß Kant drei Kritiken geschrieben hat“ und diese natürlich das theoretische, praktische und ästhetische Verhalten behandeln und auf die drei Werte des Wahren, Guten und Schönen zugeschnitten sind. „Nun hat sich Kant auch mit der Religion beschäftigt“ — führt er fort — „aber nicht so, daß man diese Behandlung der 'Kritiken' gleichstellen könnte; die Religion muß aber auch untergebracht werden im System — und man hat zu diesem Zweck den Wert des Heiligen erfunden. Das Heilige ist zwar nach Windelband kein selbständiger Wert — so etwas zu sagen um 1900 und vor dem Kriege wäre gewagt. Da nun aber die Welt seit dem Kriege sehr religiös geworden ist und sogar Weltkongresse veranstaltet werden, entsprechend der internationalen Vereinigung der Chemiker oder der Meteorologen, kann man schon riskieren zu sagen, die Religion sei auch ein Wert, ja, sogar hierbei bleibt man nicht stehen, sondern — die Einsichten werden vermutlich noch tiefer — Gott ist ein Wert und selbst der höchste Wert. Dieser Satz ist freilich eine Blasphemie, die dadurch nicht herabgemindert wird, daß sie Theologen als letzte Weisheit vortragen. Das alles wäre komisch“ — schließt Heidegger den charakteristischen Exkurs — „wäre es nicht tief traurig, weil es zeigt, daß man nicht mehr aus den Sachen philosophiert, sondern aus den Büchern seiner Kollegen“¹⁶. Daß der geistige Verfall, das Seichterwerden Heidegger tief berührten, ist ohne weiteres offensichtlich; denn wer an der Aneignung und Umformung der ursprünglichen Probleme der philosophischen Tradition, an einer wirklichen geistigen Erneuerung

¹⁵ Lotze beobachtet bei Plato einen Rückfall; aber — sagt Heidegger — „Plato wird nur widersinnig bei seinen Auslegern“ (GA 21: S. 71).

¹⁶ GA 21: S. 83 f. „Die Kantliteratur ist [...] nicht nur wichtiger als Kant selbst“ — sagt er an anderer Stelle — „es ist vor allem erreicht, daß keiner mehr an die Sache kommt“ (GA 32: S. 41.) Für die Aneignung der Intentionalität — sagt er wieder an anderer Stelle — „wird kein besonderer Scharfsinn verlangt, sondern das Abstellen von Vorurteilen — schlichtes Sehen und Festhalten des Gesehenen, ohne die neugierige Frage, was damit anzufangen sei. Sachlichkeit dem Selbstverständlichsten gegenüber“ — fügt er hinzu — „ist das Schwierigste, was uns gelingen mag, weil der Mensch das Element seiner Existenz in Gekünstelten, Verlogenen, immer schon von anderen Beschwatzten hat“ (GA 20: S. 37). Sehen wir uns schließlich noch einen charakteristischen Gedankengang an. — „Man entscheidet heute über Metaphysik oder über noch höhere Dinge auf Kongressen“. — sagte Heidegger ebenfalls 1925. — „Für alles, was gemacht werden soll, gibt es heute zunächst eine Tagung, d.h. man kommt zusammen und kommt ständig zusammen, und alle warten aufeinander, daß der Andere es einem sagt, und wenn es nicht gesagt wird, ist das auch nicht von Belang, denn man hat sich ja nun ausgesprochen. Mögen alle Redenden, die sich dabei aussprechen, von der Sache wenig verstanden haben, man ist der Meinung, daß durch die Kumulation des Unverstehens schließlich doch ein Verstehen herauspringt. So gibt es heute Menschen, die von einer Tagung zur anderen reisen und das Bewußtsein dabei haben, es geschehe wirklich etwas, und sie hätten etwas gemacht; während man sich im Grunde vor der Arbeit gedrückt hat, im Gerede ein Unterkommen für die eigene, allerdings unverstandene Hilfslosigkeit sucht [...]“. Dergestalt meint man schließlich, „es sei alles in bester Ordnung, und man man verpflichtet sei, bei den Kongressen dabei zu sein“ (GA 20: S. 376 f.). Da Wissenschaft und Forschung auch Seinsmöglichkeiten des Daseins sind — fügt er später hinzu —, so unterliegen sie den Seinsmodifikationen des Daseins, insbesondere sind sie dem Verfallen ausgesetzt; so „versteht sich auch, daß die Philosophie notwendig immer ein Stück *Sophistik* ist“ (ebenda S. 416 f.).

arbeitet, was soll jener über die „selbstgefällige und der Barbarei verfallene Modernität“ sagen, die glauben machen will, „Plato sei, wie man geschmackvoll sagt, erledigt“?¹⁷ Schon Husserl klagte über „jene Art philosophischer Scheinliteratur [...] die heutzutage so üppig wuchert“ und darauf, in welchem Maße die um 19. Jahrhundert vor sich gehende gesellschaftliche Umgestaltung und die in deren Folge zur Herrschaft gelangende positivistische Kultur auch den Rahmen des geistigen Lebens umzuwälzen versucht, ebenfalls wies er 1910 hin: „die naturwissenschaftlichen Gruppen der philosophischen Fakultäten“, schrieb er, sind „sehr eifrig dabei [...] eine philosophische Professur noch der andern Forschern zu übertragen, die in ihrem Gebiete vielleicht sehr hervorragend sind, mit der Philosophie aber nicht mehr innere Fühlung haben als etwa die Chemiker oder Physiker“¹⁸.

Die Erneuerung der Philosophie brachte Heidegger bereits in seiner Habilitationsschrift mit gewissen weltanschaulichen Bestrebungen in Zusammenhang; und obgleich der Ausdruck Weltanschauung (gerade wegen seines verschlissenen, seichten Charakters) in seinem Vokabular nicht vorkam, ist es klar, daß von den zwanziger Jahren an sein Versuch der Neuformulierung der Seinsfrage sich vor dem Hintergrund der Hoffnung auf eine allgemeine gesellschaftlich-geistige Erneuerung entfaltet. Wie wenig die Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie nur von sich selbst abhängt, an welche äußeren, in der Geisteswelt der Zeit verwurzelten Bedingungen die innere Erneuerung, die Selbstbesinnung gebunden sind – das kann gerade durch das obige Husserl-Zitat beleuchtet werden. Und Heidegger, der für die zentrale Bedeutung der Geschichtlichkeit viel empfänglicher als Husserl war, führte schon Mitte der 20er Jahre in einer Vorlesung aus: „jede Philosophie und auch die Wissenschaften haben ihre Schicksale und es wäre kleinlich und bürgerlich gedacht, wenn man meinen wollte, man könne sich aus diesen Bedingungen [...] heraustellen“¹⁹. Das Lebendigmachen der Seinsfrage, die Befreiung der Tradition der europäischen Philosophie sind aber nur der vorbereitende Schritt; und Heidegger war sich über die beschränkten (endlichen) Möglichkeiten schon frühzeitig im klaren.

In der Antrittsvorlesung von 1929 wird auch explizite formuliert, wie Heidegger die Lage der Wissenschaften sieht. „Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben“²⁰.

¹⁷ GA 24: S. 157. Vgl. auch GA 29/30: S. 48.

¹⁸ E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. von W. Szilasi. Frankfurt/M.: Klostermann, 1965. S. 47.

¹⁹ GA 21: S. 53. Vgl. noch ebenda S. 280 und GA 20: S. 182.

²⁰ GA 9: S. 104.

Wenn Heidegger 1933 das Amt des Rektors übernimmt, so steckt wohl dahinter die Hoffnung, man könne aus dem allgemeinen geistigen Verfall, aus der Krise, die das ganze Land erschütterte (es genügt, nur an die Wirtschaftskrise 1929–32 und an die Arbeitslosigkeit von Millionen zu denken) im Rahmen einer volklich-staatlichen Erneuerung einen Ausweg finden, in welcher Erneuerung auch die Philosophie – die seit langem abgestorbene Seinsfrage – zu neuem Leben erweckt werden könnte. War denn diese Hoffnung nicht illusorisch? Diese ein wenig besserwisserische Frage kommt, um eine Heideggersche Redewendung zu gebrauchen, zu spät. Daß gewisse Erscheinungen der Erneuerung von Heidegger gleich zu Beginn kritisch beobachtet wurden, ist, wie wir es bald sehen werden, unzweifelhaft; als diese Erscheinungen zu einem Übergewicht gelangen, übermächtig werden, tritt Heidegger zurück, und geht dann in die Opposition²¹. Auf jeden Fall darf man soviel feststellen, daß für jene Kräfte, die die bürgerliche Entwicklung Deutschlands im 19–20. Jahrhundert, die Entfaltung der industriell-technischen Zivilisation, die Entstehung der Großstädte und der zu ihnen gehörenden Elendsviertel sowie – was damit verknüpft war – die immer zunehmende Atomisierung von Wissenschaft und Kultur, ihre Kommerzialisierung, ihre Verwandlung in bloße Instrumente kritisch beobachteten, und als ein Zeichen des Verfalls werteten, die Idee eines „nationalen Sozialismus“ damals von prägnanter Bedeutung war. Im Ausdruck „Nationaler Sozialismus“ war, zumindest anfänglich, das Attribut keine von außen zugefügte Zutat: da der Kapitalismus an sich ein internationales Phänomen ist, und Deutschlands Vervall gerade seiner Integrierung in diese „Internationalität“ zu verdanken war, bedeutete die Suche nach einer sozialistischen, d. h. nicht-kapitalistischen Alternative zugleich auch die Suche nach einer nationalen Lösung (und umgekehrt: eine nationale Alternative zu suchen heißt, eine nicht-kapitalistische Alternative zu suchen). „Hätte Heidegger“ schreibt Bernard Willms, „[...] seine politische Haltung von 1933 mehr publiziert, statt sie 'auf der Hütte' wie er sagt, bloß zu meditieren, dann wäre er schon längst und eindeutiger als ein Vertreter jenes Denkens erkannt, das als das Denken der ‚Konservativen Revolution‘ bestimmbar ist. [...] Der Hinweis auf die ‚Konservative Revolution‘ hat natürlich wiederum nur Sinn“, fügt Willms hinzu, „wenn er dazu dient, auch anderes zu sehen als ‚Wegbereitung des Nationalsozialismus‘. [...] für die ‚Konservative Revolution‘ war es ebenso typisch, daß sich ihre Vertreter kurzzeitig – und zögernd – mit dem

²¹ „Seine Stellungnahme ist als eindeutige *Bejahung* [...] der neugeschaffenen Staatsstruktur, nämlich des *Führerprinzips* in Einheit mit dem völkischen Gefolgschaftsgedanken zu verstehen“ – schreibt Alexander Schwan. „Seine Vorbehalte begannen gerade dort, wo die Philosophie Heideggers mit dem *totalitären Anspruch* der nationalsozialistischen *Ideologie* konfrontiert wurde. In diesem Moment mußte sich zeigen, daß Heidegger kein nationalsozialistischer Philosoph ist und war [...]“ (A. Schwan: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1965, S. 94 f.). Heidegger – wie K. A. Moehling schreibt – „was both attracted to and repelled by Nazism. He was put in what he called ‚a middle position‘ of believing in the social and national ideas of the movement while rejecting its essential racism“ (K. A. Moehling: „Heidegger and the Nazis“. *Heidegger. The Man and the Thinker*. Hrsg. von Th. Sheehan. Chicago: Precedent, 1981, S. 36).

Nationalsozialismus einließen, wie es typisch war, daß dieser sie gleichzeitig oder sehr bald abstieß und daß sie schließlich sogar zu Verfolgten werden konnten²².

* * *

Im April 1933 wurde der zur sozialdemokratischen Partei gehörende damalige Rektor, Wilhelm von Möllendorf seines Postens enthoben und er selbst bittet, auf einen gemeinsamen Vorschlag der Kollegen hin, Heidegger, für das Amt des Rektors zu kandidieren. Zu jener Zeit gilt Heidegger schon als eine Koryphäe an der Universität und seine Kollegen sind der

²² B. Willms: „Politik als Geniestreich? Bemerkung zu Heideggers Politikverständnis“. *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*. Stuttgart: P. Reclam, 1977, S. 17 f. „Nothing was more horrifying to the Conservatives“, schreibt Hermann Rauschning, „than the gradual recognition that the 'national rising', with which they had associated themselves [...], was in reality a cynical nihilist revolution, the negation of their own ideals“ (H. Rauschning. *Germany's Revolution of Destruction*. London – Toronto: W. Heinemann, 1939, S. 309). – „During the early twentieth century“ – schreibt Moehling – „many German intellectuals, looking back to the nineteenth century concept of the cultural state reasserted the ideal [...]. The ideal of the cultural state was formulated in terms of at least a spiritual rejection of the industrial technological world“ (Moehling, a.a.O. S. 41.) – „Was Heidegger zu Anfang mit dem Nationalsozialismus teilt“ – schreibt Pöggeler – „das ist die Abwendung von dem, was als schwacher Liberalismus, zerstrittener Sozialismus und bloß restaurativer Konservatismus die Weimarer Republik bestimmte und diese Republik schließlich an den Totalitarismus verspielte. Diese Abwendung und das Bewußtsein von der Notwendigkeit eines ‚Aufbruchs‘ führt dann sehr schnell zur Entgegensetzung gegen den Nationalsozialismus, sofern dieser den Aufbruch nur falsch und äußerlich zu fassen vermag und sich zum Totalitarismus ausgestaltet“ (O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1974, S. 109. „Wollte man diese Dinge zureichend beurteilen“ – schreibt Pöggeler an anderer Stelle – „müßte man wissen, was der Nationalsozialismus eigentlich war. Dabei dürfte es dann kaum genügen, den Nationalsozialismus als einen einheitlichen Block zu nehmen, ihn so gar als Sonderfall eines europäischen Faschismus und als Gegenbewegung gegen den Kommunismus zu verstehen. Mit seinem Griff zu Weltherrschaft und mit der Vernichtung des europäischen Judentums ist der Nationalsozialismus etwas Einmaliges; von den ersten Formen seines Auftretens muß aber der ausgebildete spätere Totalitarismus unterschieden werden. Der frühe Nationalsozialismus zog viele dadurch an, daß er in einer Zeit der Zerstörung überlieferter Lebensformen durch die neuen Mächte von Weltwirtschaft und Technik die entwurzelten bäuerlichen und bürgerlichen Schichten ansprach, ihnen [...] eine Rettung oder Wiedergewinnung von ‚Heimat‘ versprach. Heidegger teilte mit dem Nationalsozialismus die Abwendung von den sog. ‚westlichen‘ Idealen; der ‚Biologismus‘, der sich auf einen Pseudobestand wie die ‚Rasse‘ berief und damit nur die Massen für den bedingungslosen Kampf um die Macht manipulierte, war ihm jedoch eine ‚Verteufelung‘ des Anliegens, ‚Heimat‘ zu retten“ (*Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München: Alber, 1983, S. 392.). Was die allgemeine Charakterisierung der Phase von 1933 betrifft, sei schließlich auf die Analysen von Alan Bullock verwiesen. „1933“ – schreibt er – „like other revolutionary years produced great hopes, a sense of new possibilities, the end of frustration, the beginning of action, a feeling of exhilaration and anticipation after years of hopelessness. Hitler recognized this mood when he told the German people to hold up their heads and rediscover their old pride and self-confidence. Germany, united and strong, would end the crippling divisions which had held her back, and recover the place that was her due in the world. Many people believed this in 1933 and thought that a new era had begun. Hitler succeeded in releasing pent-up energies in the nation, and in creating a belief in the future of the German people. It is wrong to lay stress only on the element of coercion, and to ignore the degree to which Hitler commanded a genuine popular support in Germany [...].“ (Alan Bullock: *Hitler. A Study in Tyranny*. London: Odhams Press, 1952, S. 253.)

Meinung, in der nun folgenden kritischen Phase werde der angesehene Name Heidegger der Universität viel nützen können. Heidegger, der nie an irgendeiner politischen Tätigkeit teilnahm und in den Dingen der Bürokratie wöllig unbewandert ist, nimmt den angebotenen Posten erst nach langem Zögern an (in erster Linie um der Gefahr abzuwehren, daß sonst ein Funktionär ernannt wird). Einige Tage nach seinem Amtsantritt verbietet er als erste Amtshandlung das Aushängen des Judenplakates im Universitätsgebäude — welches Verbot er im späteren, trotz mehrfachen Drängens von oben nicht widerrief — und er verhindert, daß nazistische Studenten vor der Universität eine Bücherverbrennung veranstalten; und persönlich wacht er darüber, daß die Universitätsbibliothek unangetastet bleibt²³.

Das sind die defensiven Schritte. Was die positiven Vorstellungen betrifft, wies Heidegger selbst drei Jahrzehnte später auf den oben zitierten Teil seiner Antrittsrede hin, nämlich auf die Überlegungen im Zusammenhang mit der Lage der Wissenschaften und der Universität. Versucht man Heideggers Anschauungen über die Erneuerung aus seiner Tätigkeit als Rektor zu rekonstruieren, so entfaltet sich folgende Konzeption: die Annäherung der Universität (der Wissenschaft) an die Gesellschaft (an das Leben des Volkes) und umgekehrt: die Annäherung der Gesellschaft an die Universität. Und in konkreten Maßnahmen: die Teilnahme der Studentenschaft an Leben und Arbeit des Volkes, und umgekehrt: die Erhebung des Volkes zur Wissenschaft und in die Wissenschaft. Wie aber sollte die Erneuerung vor sich gehen? Wer soll wen lenken: die Gesellschaft die Wissenschaft (die Universität) oder umgekehrt?

Wenn der Verfall von Wissenschaft und Philosophie an wesentlichen Punkten die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts vor sich gehende Atomisierung der Gesellschaft widerspiegelt, wenn also auch Wissenschaft und Philosophie ihre „Schicksale“ haben, so ist klar — und das konnte Heidegger in den 20er Jahren zur Genüge erfahren — daß ohne eine umfassende gesellschaftliche Erneuerung das geistige Leben — nur von sich aus — zu keiner Erneuerung fähig ist. Es ist aber auch davon nicht die Rede, daß — umgekehrt — die Erneuerung der Universität „von außen“ erfolgen müsse, denn da geriete die Universität — wie es später auch eintrat — in den Zustand völliger Unterwerfung, wodurch die Erneuerung gerade keine *geistige* Erneuerung sein würde. Hielt Heidegger seine Antrittsrede als Rektor über die *Selbstbehauptung* der Universität (und derart waren die damals gehaltenen Rektoratsreden nicht gerade betitelt), so wollte er damit gerade dem entgegengehen, daß die gesellschaftliche Erneuerung — von außen — die Umstruk-

²³ Vgl. François Fédier, „Trois attaques contre Heidegger“. *Critique*, 1966, Nov. Nr. 234. Fédiers Schrift und die in den Spalten der *Critique* entfaltete Diskussion sowie deren Lehren werden zusammenfassend in Beda Allemanns „Martin Heidegger und die Politik“ analysiert (*Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Hrsg. O. Pöggeler, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969, S. 246–260; über obige Ereignisse vgl. S. 252 f.). Vgl. noch Moehling S. 33, 36.; „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. *Der Spiegel*, 31. Mai 1976, S. 193 ff. und SUR S. 31 f.

turierung der Universität bestimmt.²⁴ Selbst wenn die Erneuerung der Universität ohne die gesellschaftliche Erneuerung unvorstellbar ist (denn was sollte wohl die zersplitterten wissenschaftlichen Disziplinen dazu anhalten können), muß sich nichtsdestotrotz die Universität *selbst* erneuern und zwar durch die radikale Selbstbesinnung, durch das Neudenken und Aneignen des ursprünglichen Wissenschaftsbegriffs, durch das authentische Besinnen ihrer ursprünglichen Aufgaben und Berufung. Wenn dies geschieht, dann wird die Wissenschaft nicht durch einen äußeren Zwang, sondern durch sich selbst der Gesellschaft zurückgeführt (denn, wie wir es aus *Sein und Zeit* wissen, ist die Wissenschaft nur eine der Seinsarten des Menschen; nicht die „einzige“, auch nicht die „nächste mögliche“).²⁵ So ist es keineswegs zufällig — wenngleich es im gegebenen Moment als ein wenig merkwürdig erschienen sein mag — daß Heidegger in seiner Rektoratsrede im Mai den Begriff der Wissenschaft zu analysieren beginnt und daß er, nachdem er ihn, gestützt auf die Rekonstruktion des griechischen Wissenschafts- und Philosophiebegriffs, mit dem historischen Schicksal eines Volkes verknüpft, feststellt: „Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe“²⁶.

Und da erhellt sich der Begriff der Wiederholung von einer neuen Seite. Die Frage nach dem Sein, der ursprüngliche Sinn von Wissenschaft und Philosophie — sagt Heidegger in seiner Rektoratsrede —, waren im volklich-staatlichen Dasein der Griechen verwurzelt, die Wissenschaft war für sie nicht ein „Kulturgut“, und auch keine der Praxis gegenübergestellte bloße Theorie, sondern gerade umgekehrt: „die höchste Verwirklichung echter Praxis“, „die innerst bestimmende Mitte des ganzen volk-

²⁴ Vgl. *Der Spiegel* a.a.O. S. 193, 196. In der Rektoratsrede, schreibt Moehling, habe Heidegger einerseits „wanted to attempt to protect the university by defining the meaning of learning; and on the other hand, he wanted to attempt to influence the new government's view of German learning and its part in the national awakening. [...] The address [...] was nothing less than a demand that the status and function of the university in Germany be completely rethought“ (a.a.O. S. 33.).

²⁵ Vgl. SU S. 7.

²⁶ Ebenda S. 13. — „Heideggers Stellungnahme für die Autonomie der Universität“ — schreibt Karsten Harries — „bedeutete ein Affront gegenüber denen, die die Universität zu einem Instrument der Bewegung machen und zu einer Art Berufsschule reduzieren wollten; die von ihm auf das Geistige gelegte Betonung stellte einen Widerstand gegen das Streben Rosenbergs, den Geist der Rasse und der Biologie unterzuordnen. [...] Pour Heidegger, l'antisémitisme“ — schreibt Lucien Goldmann — „ne pouvait être qu'une erreur profonde et regrettable, le biologique n'ayant pas de place dans l'ontologie et ne pouvant en rien limiter ni favoriser les possibilités de l'Etre-là de choisir entre l'authentique et l'inauthentique“] Das bedeutet aber nicht — fährt Harries fort — daß Heideggers Engagement für die Nazis nicht aufrichtig gewesen wäre. In jener Zeit, so scheint es, war er überzeugt, trotz der von den Parteifunktionären und ihren Ideologen vertretenen Bedrohung könne das Engagement von Menschen wie er die nazistische Bewegung in eine Richtung gestalten helfen, daß sie zu einer Kraft wird, die Deutschland vor der Krise und dem Chaos retten kann“ (K. Harries, „Heidegger as a Political Thinker“. *The Review of Metaphysics*, 1976 (29), n. 4. S. 642–699.; Zitat von S. 653; L. Goldmann, *Lukács et Heidegger* Paris: Denoël/Gonthier, 1973, S. 78). Die Rektoratsrede — meint Moehling — „was a revolutionary appeal in that he argued the time had come in German history when an examination of the relationship between the university and the nation was not only desirable but an absolute necessity. He urged the reassertion of the university and learning in the life of the nation [...]“ (a.a.O. S. 33 f.).

lich-staatlichen Daseins“²⁷. Wenn die Wissenschaft die ursprüngliche Daseinsweise der Griechen war, die die Gesamtheit ihres volklich-staatlichen Daseins umfing, dann handelt es sich um die Wiederholung dieser Welt, um die Wiederholung des „Anfangs unseres geschichtlich-geistigen Daseins“²⁸; um ein Denken, das – wie Karstens Harries schreibt – „sich nicht mit dem Zerfall der Wissenschaft in Wissenschaften begnügt und und behilflich ist, die 'geistige Welt' des deutschen Volkes [...] wiederherzustellen“²⁹.

Wie aber soll sich das Verhältnis von Leitern und Geleiteten innerhalb der durch eine radikale Selbstbesinnung gegangenen Universität selbst gestalten? Welche Implikationen verbergen sich in der Wiedererlangung des ursprünglichen Begriffs der Wissenschaft, in der Verwurzelung der Wissenschaft in der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes im Bezug auf Aufgabe, Mission und inneres Leben der Universität? Hört man Heidegger an einem Punktsagen: „die vielbesungene 'akademische Freiheit' wird aus der deutschen Universität verstoßen“, (eine Aussage, die auf Jahrzehnte später noch nicht aufhörte, die Gemüter zu erregen), so muß immerhin der Kontext dieser Aussage genau gesehen werden. Das Wesen der Universität, sagt Heidegger am Anfang seiner Rede, pflegt man im allgemeinen in der Selbstverwaltung zu bezeichnen; das sei jedoch eine rein formale Bestimmung. Wenn die Selbstverwaltung die Freiheit von jeglichem äußeren Zwang und von äußerer Lenkung bedeutet, dann bestehe hierbei die Gefahr einer steigenden inneren Isolierung (denn, so könnte man sagen, nicht nur die Universität, sondern auch die Fakultäten und Lehrstühle könnten Anspruch auf die Selbstverwaltung erheben), einer Verschllossenheit, einer inneren Zersplitterung. „Will man die Einrichtung des Zusammenschlusses der Fachwissenschaften nach Lehre und Forschung Universität nennen“ – sagt Heidegger 1935 – „so ist das nur noch ein Name, aber keine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht mehr“³⁰. Diese Selbstverwaltung – und dabei kann man an die von Heidegger früher schon diagnostisierten Anzeichen der geistigen Krise des liberalen Zeitalters denken – sei nichts anderes als „die Verkapselung der Wissenschaften in

²⁷ SU S. 9 f.

²⁸ EM S. 29.

²⁹ Zit. Studie, S. 654. „Clearly“ – stellt Moehling fest – „Heidegger's thinking in 1933 on learning and the German university demonstrates a serious departure from the Nazis' understanding of the University as a place for training a racial elite subservient to the state“ (a.a.O. S. 34). Diese Abweichung blieb freilich nicht verborgen. Wie Heidegger in einer in jüngster Vergangenheit publizierten Niederschrift von 1945 vermerkt, „[herausspürte] man sogleich die Opposition [...]“. Der Minister Wacker sagte mir nach dem Rektoratsessen im ‚Kopf‘ am selben Tag noch seine ‚Ansicht‘ über die gehörte Rede. [Der Minister meinte:] 1. Das sei eine Art von ‚Privatnationalsozialismus‘, der die Perspektiven des Parteiprogramms umgehe. – 2. Das ganze sei vor allem nicht auf dem Rassegedanken aufgebaut. – 3. Er könne die Zurückweisung der Idee der ‚politischen Wissenschaft‘ nicht anerkennen [...]“ (SUR S. 30 f). Vgl. noch W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Nijhoff, 1963, S. 257.

³⁰ EM S. 37.

gesonderte Fächer“³¹, „die ufer- und ziellose Zerstreuung in vereinzelte Felder und Ecken“³², die, wie er an anderer Stelle sagt, „ihre Unsicherheit hinter der Idee des internationalen Fortschritts der Wissenschaft“ verborgen habe³³, — und wenn diese „vielbesungene 'akademische Freiheit'“ von Heidegger abgelehnt wird, so liegt es daran, daß — wie in den sofort darauffolgenden Sätzen formuliert wird — „diese Freiheit [...] unecht, weil nur verneinend“ war, denn „sie bedeutete vorwiegend Unbekümmertheit, Beliebigkeit der Absichten und Neigungen, Ungebundenheit in Tun und lassen.“³⁴ Heidegger verwirft aber, wie wir gesehen haben, die Idee der Selbstverwaltung, d. h. der Selbständigkeit der Universität nicht, sondern ist, im Gegenteil, bemüht, sie tief zu ergreifen. Wenn man die Idee der Selbstverwaltung, Selbstlenkung reflektiert, dann geht hervor, — und hierbei ist der Hinweis auf Kant eindeutig — daß sie nichts anderes besagt als „sich selbst das Gesetz geben“; und dann sei die Universität gerade eine „Stätte der geistigen Gesetzgebung“³⁵. Ist die Selbstverwaltung lediglich auf der Grundlage der vorhergegangenen Selbstbesinnung möglich,³⁶ und bedeutet die Selbstbesinnung der Wissenschaft nichts anderes als die Wiederholung des eigenen ursprünglichen Sinns, Bodens und der Verwurzelung, d. h. die Betätigung an der Gestaltung der geistigen Welt eines Volkes — so kann sich die Aufgabe der Universität nicht in der „dumpfen und schnellen Abrichtung zu einem 'vornehmen' Beruf“³⁷ erschöpfen, (welche Abrichtung, so könnten wir sagen, ein dazu gehörender sehr wohl gebundener, d. h. ihr von außen aufgezwungener Gegenpol der ungebundenen akademischen Freiheit wäre); es geht nicht um eine gleichgültige berufliche Vorbereitung, sondern gerade im Gegenteil: „weil der Staatsmann und Lehrer, der Arzt und der Richter, der Pfarrer und der Baumeister das volklich-staatliche Dasein führen und [...] bewachen,

³¹ SU S. 12. Den Ausdruck *Verkapselung* wendet Heidegger auch auf das „weltlose“ neuzeitliche Subjekt an; vgl. SZ S. 62.

³² SU. S. 12.

³³ G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962, S. 74.

³⁴ SU S. 15. Heidegger sah in der Autonomie der Universität die Absonderung letzterer vom geistigen Leben der Nation, schreibt Moehling. „In Heidegger's understanding, academic freedom in the modern age had come to mean academic specialization and the fragmentation of learning into distinct and isolated areas. It was the modern trend towards specialization, relativism, and irrelevancy which moulded the university into a corporate entity which took pride in its autonomy but failed to recognize its isolation from the spiritual needs of the nation. University scholars had come to nurture and sustain such ideals as art for art's sake and science for science's sake, while true spiritual questions went unasked and unthought“ (a.a.O. S. 34. f.) Daß die Bindung im guten Sinne nicht unbedingt das Fehlen der Freiheit oder sklavisches Unterwerfung bedeutet, darauf wies Heidegger übrigen schon in seiner Habilitationsschrift hin (Vgl. GA 1: S. 199.). Vgl. noch WW in GA 9: S. 189. „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens“.

³⁵ SU S. 15, 21. Angesichts des Kant'schen Freiheitsbegriffs als Gesetzgebung für sich vgl. GA 31: S. 24. Auf die Verwandtschaft der Auffassung von der Universität als eine „Stätte der geistigen Gesetzgebung“ mit der Betrachtungsweise des deutschen Idealismus weist Moehling hin: „In many ways“ — schreibt er — „Heidegger's activity and thought in 1933 and 1934 can be seen as an attempt to infuse [...] Idealist values into a profoundly altered political climate“ (a.a.O. S. 35).

³⁶ SU S. 6.

³⁷ Ebenda S. 16.

[...] deshalb sind diese Berufe und die Erziehung zu ihnen“ der Universität überantwortet. Die Universität – könnten wir sagen – muß an der geistigen Welt eines Volkes arbeiten, das bedeutet aber keine Herrschaft, sondern, daß jene, die durch ihre Tore entlassen werden, für das höchste Wissen des Volkes über sein gesamtes Dasein Sorge tragen und es bereichern.³⁸

Das Verhältnis von Leitern und Geleiteten beschreibt Heidegger mit den Kategorien des eigentlichen Existierens. Die auf Selbstbesinnung basierende Selbstverwaltung setzt vor allem *Entschlossenheit* voraus, letztere aber die Autonomie. Es geht nicht so sehr um ein bloßes Fortschreiten, bloßes Vorangehen, sagt Heidegger, sondern um das Alleingehenkönnen.³⁹ „Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen. Jedes Folgen aber trägt in sich den Widerstand. Dieser Wesensgegensatz im Führen und Folgen darf weder verwischt, noch gar ausgelöscht werden“; die entschlossene Selbstbesinnung wird nur so von der Selbstbehauptung zur echten Selbstverwaltung gemacht.⁴⁰

Die Autonomie, das Sich-Selbst-Gesetzgeben setzen aber keine Folgsamkeit dem reinen Ich voraus (wie bei Kant), sondern die Verwurzelung im Wiederholen der entschlossen übernommenen geschichtlichen Überlieferung. Wenn die Wissenschaft „das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen“ ist, so weiß „dieses handelnde Ausharren [...] dabei um seine schöpferische Unkraft vor dem Schicksal“; und das ist dann gerade „die schöpferische Unkraft des Wissens“⁴¹ – sagt Heidegger. Der Entschlossenheit zur Wiederholung der Tradition ist die Zukunft offen; die Übernahme der Überlieferung kann nie Pflicht, nur freiwillig auf sich genommen sein.⁴² „Daß Wissenschaft überhaupt sein soll“ – hieß es am Anfang der Rede – „ist niemals unbedingt notwendig“⁴³; und auch der abschließende Teil kehrt zu diesem Gedanken zurück: „es steht bei uns“ – sagt Heidegger – „ob und wie weit wir uns um die Selbstbesinnung und Selbstbehauptung von Grund aus und nicht nur beiläufig bemühen oder ob wir [...] nur alte Einrichtungen ändern und neue anfügen. Niemand wird uns hindern, dies zu tun. – Aber niemand wird uns auch fragen, ob wir wollen oder nicht wollen, wenn die geistige Kraft des Abendlandes versagt und dieses in seinen Fugen kracht, wenn

³⁸ Ebenda S. 17.

³⁹ Ebenda S. 14. – „Die Entschlossenheit impliziert die Autonomie“ – schreibt K. Harries – „während die Autonomie danach verlangt, daß das Individuum das eigene Wesen versteht [...]; und das ist nicht zu trennen von Verstehen des Schicksals jener Gemeinschaft, der das Individuum angehört“ (zit. Studie, S. 652.).

⁴⁰ SU S. 21.

⁴¹ Ebenda S. 9 f. Vgl. weiter oben das über das Schicksal der Wissenschaft Gesagte (Anm. 19.).

⁴² In diesem Zusammenhang kann – *mutatis mutandis* – folgender Kantscher Gedanke erhellend sein: „Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden“ (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kant: *Werkausgabe*, Band VIII: *Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982⁵, S. 704.)

⁴³ SUS S. 8.

die abgelebte Scheinkultur in sich zusammenstürzt und alle Kräfte in die Verwirrung reißt und im Wahnsinn ersticken läßt. — Ob solches geschieht oder nicht geschieht, das hängt allein daran, ob wir als geschichtlich geistiges Volk uns selbst noch wollen oder nicht wollen [...]“ Aber „die junge und jüngste Kraft des Volkes [...] *hat* darüber bereits *entschieden*. Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz“ — lautet der Schluß der Rede — „wenn wir in uns jene tiefe und weite Besonnenheit tragen, aus der die alte griechische Weisheit das Wort gesprochen: [...] ‚Alles Große steht im Sturm‘ “. ⁴⁴

* * *

Die Rektoratsrede übermittelte in ihrem Ausklang einen dramatischen Aufruf zur Rettung einer aus den Fugen geratenen Welt und einer zusammengestürzten Kultur, zum Aufbau einer neuen geistigen Welt. Aber nicht nur die letzten Worte, sondern auch das über die Unkraft des Wissens Gesagte warnte vor einer übertriebenen Euphorie, vor der trunkenen Begeisterung. Der Zusammenbruch einer Kultur, einer geistigen Welt schafft lediglich die Möglichkeit für den Aufbau einer neuen Welt und nicht mehr; und hier geht es um eine lange Arbeit. „Wenn aber die Griechen drei Jahrhunderte brauchten“ — sagte Heidegger an einem charakteristischen Punkt — „um auch nur die Frage, was das Wissen sei, auf den rechten Boden und in die sichere Bahn zu bringen, dann dürfen *wir* erst recht nicht meinen, die Aufhellung und Entfaltung des Wesens der deutschen Universität erfolge im laufenden oder kommenden Semester“. ⁴⁵ Daß Heidegger, was das Tempo der Erneuerung betrifft, auch schon früher keine Illusionen hegte, ist von seiner bereits im Semester 1925/26 ausgesprochene, auf den ersten Blick vielleicht überraschende Feststellung bestätigt: der „einzige und ebenbürtige Sohn“ der durch Aristoteles grundlegte Logik ist Hegel — sagt Heidegger —; „weitere Sohn- und Enkelchaft“ ist hier nicht möglich: „um philosophisch weiterzukommen bedarf es eines neuen Geschlechtes. Wann dieses anbricht, ist unbestimmt — wir Heutigen sind es gewiß nicht; [...] die Positivität der Wenigen, die heute verstehen, um was es geht, liegt in der Übergangsarbeit“: wir können uns nur bemühen — erfolgt plötzlich ein Tonwechsel der Ausführungen — „die Produktivität der Vergangenheit lebendig zu machen — in eine Zukunft hinein, die wir ahnen, der wir aber nicht gewachsen sind“. ⁴⁶ Wenn Heidegger, entsprechend seiner Einsicht, derzufolge in der Wissenschaft die wahre Entwicklung in der Revision der Grundbegriffe besteht, die Erneuerung der metaphysischen Tradition, die Neufundierung der Seinsfrage nur durch die langwierige und mühsame Umgestaltung und Wiederaeignung der Grundbegriffe der europäischen Philosophie für möglich hielt (und obige Erklärung kann auch erhellen, weshalb es für die Publizierung von *Sein und Zeit* einer äußeren Anregung bedurfte), dann ist es

⁴⁴ Ebenda S. 21. f. 22. (Platon, *Politeia*, 497 d, 9.)

⁴⁵ SU S. 19 f.

⁴⁶ GA 21 : S. 14.

kaum zufällig, daß er auch die Erneuerung der europäischen Kultur und Zivilisation, die die Grundlage der europäischen Philosophie bildet und mit ihr zusammen in eine tiefe Krise geriet, für nicht von heute auf morgen durchführbar hielt.

Soll die Erneuerung nicht nur der philosophischen Tradition, sondern auch der volklich-staatlichen Struktur nur ein langsamer, durch die Neuschaffung der Grundlagen durchzuführender Prozeß sein, so wird jene in der Debatte von Davos geäußerte und ansonsten finster erscheinende Erklärung Heideggers neu erhellt und nuancierter, derzufolge „die Philosophie die Aufgabe hat, [...] gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals“.⁴⁷ Und wenn Heidegger im Kolleg von 1935 wieder betont, daß „die Philosophie [...] ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer [macht]“⁴⁸, dann verbirgt sich auch hier kein wie auch immer gearteter finsterer Pessimismus im Hintergrund, sondern vielmehr kommt die Überzeugung zum Ausdruck, das Überwinden der Krise und des Zusammenbruchs, die Schaffung einer neuen geistigen Welt lege in erster Linie und vor allem an jener Selbstbesinnung, die sich die Tiefe und die Tragweite der Krise schonungslos und unverhohlen bewußt macht. Die Empfehlung schneller Lösungen bedeutet ebensoviel wie das Verhelhen der wirklichen Krise; und bleibt die Selbstbesinnung auf halbem Wege stecken, dann wird die Lösung nicht lediglich eine Scheinlösung, sondern wird gerade die Bedeutung der Vertiefung der Krise haben.⁴⁹

Wenn der Zusammenbruch der bürgerlichen Kultur Heidegger gegenüber dem ausgeleerten *internationalen* Liberalismus für die Idee des sich im Gegensatz zu diesem abzeichnenden *nationalen* Sozialismus empfänglich machte, bedeutet dies wohl, daß er für das Schicksal der übrigen Völker unempfindlich geblieben wäre oder die geistige Neuorganisation Europas geradezu unter deutscher Anleitung zu vollbringen meinte? Daß Heidegger dem Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund im November 1933 zustimmte, ist beim Licht des oben Gesagten nicht überraschend. In der gleichen Rede aber, in der er für diesen Schritt Stellung nahm, betonte er zugleich: „Unser Wille zur völkischen Selbstverantwortung will, daß jedes Volk die Größe und Wahrheit seiner Bestimmung finde und bewahre. Dieser Wille ist höchste Bürgschaft des Friedens der Völker, denn er bindet sich selbst an das Grundgesetz der mannhaften Achtung und der unbedingten Ehre“.⁵⁰ Und an anderer Stelle formuliert er: „Der Wille zu einer wahrhaften Völkergemeinschaft hält sich ebenso fern von einer haltlosen, unverbindlichen Weltverbrüderung wie von einer blinden Gewalt-

⁴⁷ KPM 4: 263.

⁴⁸ EM S. 9.

⁴⁹ Heideggers von 1934 an beginnende Kritik an Faschismus basiert unter anderem auf dieser Einsicht. Diejenigen, die eine leichte und rasche Lösung empfahlen, warfen natürlich gerade dem Philosophen, der die Lage schonungslos aufdeckt, „Pessimismus“ und „Nihilismus“ vor (vgl. Anhang, Anm. 8.).

⁵⁰ Vgl. G. Schneeberger, S. 150.

herrschaft. Jener Wille wirkt jenseits dieses Gegensatzes“.⁵¹ Und 1937, als er sich von der politischen Entwicklung in Deutschland schon längst abgrenzte, in die innere Emigration ging, und kaum mehr das Wort erhob, kehrte er in einer kleinen, im Jahrbuch der Stadt Freiburg veröffentlichten Schrift, vermutlich wegen der sich immer aggressiveren, in eine militaristische Richtung erfolgenden Entwicklung des Nazismus, noch einmal zu diesem Thema zurück. Echtes Sichverstehen der Völker — führte er hier aus — kann sich nur im schaffenden Wechselgespräch vollziehen, in der „Besinnung auf das ihnen geschichtlich Mitgegebene und Aufgegebene“. Die Rettung des Abendlandes kann nur durch die jeweils in jedem Volk vollzogene, eigentliche Selbstbesinnung der eigenen geschichtlichen Überlieferung und des eigenen Erbes erfolgen. An der Erneuerung muß jedes Volk selbst arbeiten, und „Verständigung im eigentlichen Sinne ist der überlegene Mut zur Anerkennung des je Eigenen des anderen aus einer übergreifenden Notwendigkeit“; nur dann wird das Verstehen des Anderen das eigentliche Verstehen der *eigenen* Überlieferung und Aufgaben. Die Verständigung ist keine „Gleichgültigkeit“ gegeneinander, oder keine gegenseitige „Beruhigung“ (man achte auf die Anwesenheit mancher auf das Mitsein bezogenen Kategorien von *Sein und Zeit*), sondern ist in sich „die Unruhe des gegenseitigen Sich-in-die-Frage-Stellens aus der Sorge um die gemeinsamen geschichtlichen Aufgaben“. „Einer der deutschesten Denker der Deutschen, Leibniz“ — betont Heidegger — „ist in seiner denkerischen Arbeit ständig geleitet von einer Auseinandersetzung mit Descartes“. Die Erneuerung der geistigen Welt hat auf dieser Ebene zwei grundlegende Bedingungen: „der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung“.⁵² Eine schaffende Zielsetzung — heißt es in seinen Nietzsche-Vorlesungen 1936/37 — kommt „nur in der Einheit des vollen geschichtlichen Daseins des Menschen in der Gestalt des einzelnen Volkes zum Handeln und zum Bestand“; „sie kann nicht einzelne Gruppen, Klassen und Sekten, auch nicht nur einzelne Staaten und Völker angehen, sie muß zum mindesten europäisch sein. [...] Dies bedeutet nicht Absonderung von den anderen Völkern sowenig wie Unterdrückung der anderen. [...] Der echte Kampf ist jener, in dem die Kämpfenden wechselweise sich überhöhen und die Macht zu dieser Überhöhung aus sich entfalten“. Die Frage, wer der Mensch sei (das Hauptproblem dieses und vermutlich auch noch des kommenden Jahrhunderts), „kann nur durch vorbildliche und maßgebliche Geschichtsgestaltung einzelner Völker im Wettkampf mit anderen ihre Antwort finden“.⁵³

Meinte Heidegger das Wesen der Wissenschaft, der Universität — zum Zwecke deren ursprünglichen Erneuerung — im volklich-geschichtlichen Dasein zu verankern, so ist es vorerst nur die eine Seite der Medaille. Was die konkreten Maßnahmen betrifft — wie oben angedeutet wurde — ging es nicht lediglich um die Teilnahme der Studentenschaft

⁵¹ Ebenda S. 145.

⁵² GA 13: S. 15 — 21.

⁵³ N I: S. 185, 361.

an Leben und Arbeit des Volkes, sondern, umgekehrt – und mindestens ebenso stark – um die Erhebung des Volkes in die Wissenschaft und zur Wissenschaft. Wenn das Programm der nationalen Erhebung die Arbeitslosen nicht lediglich zur Arbeit, sondern zugleich auch zu Bildung kommen lassen wollte, so ist es im Zusammenhang damit lehrreich, einen kurzen Blick auf jene Rede zu werfen, die Heidegger als Rektor anlässlich der Schulung von sechshundert Arbeitslosen vor ihnen im Januar 1934, in der Aula der Universität hielt. Die Rede ging davon aus, daß die Beseitigung der Arbeitslosigkeit nicht lediglich Arbeitsbeschaffung, Verbesserung der Lebensbedingungen, Broterwerb bedeutet, sondern zugleich auch, daß durch die Aufnahme der Arbeit jeder das Mitglied der Volksgemeinschaft wird. Der zur Arbeit gekommene gehöre zugleich auch zum Volksganzen, gestalte dessen Zukunft: und „aus dieser Erfahrung soll er *vor sich selbst* wieder die rechte Würde und den rechten Halt zurückgewinnen und *vor den anderen* Volksgenossen die rechte Sicherheit und Entschiedenheit sich erwerben“. Die Arbeitsbeschaffung ist zugleich auch eine Wissensbeschaffung; und wenn „jüngere Kameraden von der Universität bereit für diese Wissensbeschaffung [stehen]“, – betont Heidegger – dann tun sie dies „nicht als die ‚Gschtudierten‘ aus der Klasse der ‚Besseren‘“ – „nicht als die ‚Gebildeten‘ gegenüber eine Schicht oder gar ‚unteren Schicht‘ der *Ungebildeten*, sondern als Kameraden“, als „Volksgenossen“.⁵⁴ Der neue, gemeinsame Wille richtet sich darauf, „zwischen dem Arbeiter der ‚Faust‘ und dem Arbeiter der ‚Stirn‘ eine *lebendige Brücke* zu schlagen“, und dieses „Brückenschlagen“ – sagt Heidegger – ist heute „kein aussichtsloses Vorhaben“.⁵⁵ Die Wissenschaft sei nämlich – fährt er fort – nicht „der Besitz einer bevorzugten Klasse der Bürger, etwa gar, um diesen Besitz als Kampfmittel bei der Ausbeutung des werktätigen Volkes zu mißbrauchen, sondern die Wissenschaft ist nur die *strengere* und damit *verantwortungsvollere* Weise desjenigen Wissens, das das ganze deutsche Volk für sein eigenes geschichtlich-staatliches Dasein fordern und suchen muß, wenn überhaupt dieses Volk noch seine Dauer und seine Größe sicherstellen und künftig bewahren will. Das Wissen der echten Wissenschaft unterscheidet sich *im Wesen gar nicht* vom Wissen der Bauern, des Holzfällers, des Erd- und Grubenarbeiters, des Handwerkers. Denn Wissen

⁵⁴ Schneeberger, S. 200.

⁵⁵ Es lohnt sich, darauf aufmerksam zu werden, daß auch das Wort „Brückenschlagen“ aus Heideggers philosophischem Vokabular stammt: er bezeichnet mit ihm die – zumeist hoffnungslosen – *Überbrückungsversuche* des neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dualismus bzw. des geschlossenen Ich-Monaden. Vgl. SZ S. 124. Ebenda wendet Heidegger auf den Seiten 202–206 bei der Beschreibung des *Phänomens* zwar nicht das Wort, in GA 21: S. 91 ff. aber, wo er das Gleiche ausführt, mehrmals. Wenn nun Heidegger in einem völlig anderen Kontext denselben Ausdruck benutzt, dann geht es, so meinen wir, nicht um ein bloß äußerliches Analogisieren, sondern um den schon des öfteren erwähnten Zusammenhang, demzufolge die Erneuerung der Seinsfrage, der philosophischen Tradition (die Überwindung des neuzeitlichen Dualismus) sowie die Neuformung der geschichtlichen Grundlage dieser Tradition die zwei Seiten ein und desselben Prozesses sind. Heidegger erwartete von der nationalen Erneuerung auch explizite eine neue Daseinserfahrung, d.h. die Eröffnung eines neuen Zeitalters der Seinsfrage (vgl. SU S. 10. sowie GA 26: S. 23.).

heißt: *sich auskennen* in der Welt, in die wir gemeinschaftlich und einzeln gestellt sind“; „wissen heißt: in der Entscheidung und im Vorgehen *gewachsen* sein der Aufgabe“, „*Herr* sein der Lage, in die wir versetzt sind“.⁵⁶ „Wir unterschieden nicht mehr zwischen ‚Gebildeten‘ und ‚Ungebildeten‘ [...] nicht etwa, weil beides einerlei wäre – sondern, weil wir unsere Schätzung überhaupt nicht mehr an diese Unterscheidung hängen. Echtes Wissen haben der Bauer und Handarbeiter, jede in seiner Weise und in seinem Arbeitsfeld [...] Und der Gelehrte kann andererseits bei aller Gelehrsamkeit doch nur in einem Scheinwissen herumtreiben“. Wie der Wissenschaftsbegriff, so ändert sich auch der Begriff der Arbeit. Nicht nur die Arbeit des Wissenschaftlers sei geistige Arbeit; „jede Arbeit [ist] *als* Arbeit etwas Geistiges“ – sagt Heidegger – „denn sie gründet sich auf *frei* waltende Sachkenntnis und regelhaftes Werkverständnis, das heißt: auf eigentliches Wissen. Die Leistung des Erdarbeiters ist im Grunde nicht weniger geistig als das Tun des Gelehrten. [...] ‚Die Arbeiter‘ und die ‚wissenschaftlich Wissenden‘ sind keine Gegensätze. Jeder Arbeiter ist je in seiner Weise ein Wissender und nur als Wissender kann er überhaupt arbeiten.“⁵⁷ Diese Auffassung von Wissen und Arbeit bildet da die Grundlage der Möglichkeit für ein lebendiges – nicht nur äußerliches – Brückenschlagen.⁵⁸

* * *

Die nationalsozialistische Revolution hatte also für Heidegger lediglich im Rahmen einer allgemeinen geistigen Erhebung Bedeutung. Es ging nicht um die Politisierung von Wissenschaft und Universität, sondern im Gegenteil: um die Erfüllung von Gesellschaft und Politik mit einem geistigen Inhalt; darum, daß eine schon existierende, aus der allgemeinen Krise hervorgegangene und sich mit großer Geschwindigkeit verbreitende Bewegung zur Entfaltung einer wirklich geistigen Welt beitragen soll.⁵⁹ Sofern

⁵⁶ Schneeberger, S. 201.

⁵⁷ Ebenda S. 201 f.

⁵⁸ Daß Arbeit nicht einfach physische Arbeit sei, diese zum 1932 erschienenen Werk „Der Arbeiter“ von Ernst Jünger an wesentlichen Punkten Parallelen aufweisende Auffassung betonte Heidegger an anderer Stelle, indem er hervorhob, daß das Tier nicht arbeiten kann, da ihm „der entscheidungsmäßige Einsatz für eine Aufgabe, das Vermögen der Entschlossenheit und des Standhaltens in einen übernommenen Auftrag, kurz, die *Freiheit* fehlt.“ (ebenda, S. 180). Aufgrund dieser Überlegung sei der „Arbeitsdienst“ der Studenten kein Herabsteigen aus den Reich der Wissenschaft in eine ganz andere Sphäre. „Die sogenannte ‚geistige Arbeit‘“ – sagt Heidegger – „ist solche nicht, weil sie auf ‚höhere geistige Dinge‘ bezogen ist, sondern weil sie *als Arbeit* tiefer zurückgreift in die Not des geschichtlichen Daseins eines Volkes“ (Ebenda S. 181.; vgl. Schwan, S. 182).

⁵⁹ Vgl. SU S. 8, 14.; *Der Spiegel*, zit. Artikel, S. 198., SUR S. 23. – In diesem Zusammenhang berichtet Georg Picht von einer interessanten und auch darauf zu beziehenden Episode. „Wie Heidegger selbst sich diese Revolution vorstellte“ – schreibt er – „wurde mir bei einer denkwürdigen Gelegenheit deutlich. Es war angeordnet worden, daß zum Zweck der politischen Erziehung jeden Monat ein Vortrag gehalten werden sollte, der für sämtliche Studenten obligatorisch war. [...] Zum ersten dieser Vorträge lud Heidegger, der damals Rektor war, den Schwager meiner Mutter, Victor von Weizsäcker ein. Alle waren ratlos, denn daß Weizsäcker kein Nazi war, wußte jeder. Aber Heideggers Wort war Gesetz. Der Student, den er als Leiter der philosophischen Fachschaft eingesetzt hatte, fühlte sich bemüßigt, die Veranstaltung mit einer programmatischen Rede über die nationalsozialistische

die auf der Selbstbesinnung basierende Erhebung eine entschlossene Verwurzelung im eigenen Sein voraussetzt, schließt sie — könnte man sagen — an bedeutenden Punkten den grundlegenden Umsturz der bestehenden Zustände aus (die Philosophie werfe — wie wir uns erinnern — den Menschen in die Härte seines Schicksals zurück). Daß die auf den ursprünglichen Begriff und die ursprüngliche Mission der Wissenschaft sich besinnende Universität in die volklich-geschichtliche Gemeinschaft zurückkehrt, bedeutet also keineswegs, daß die Universität, die Wissenschaft in die Sphäre der Politik quasi „Einzug halten“, die Rolle der Politiker übernehmen soll (was zwar auf anderem Wege, in letzter Analyse aber doch in jener „Durchpolitisierung“ der Universität münden würde, gegen die sich die Selbstbehauptung gerade zu wehren meinte); ihre „politische“ Aufgabe kann die Universität gerade als Universität, die Wissenschaft gerade als Wissenschaft, d. h. als eine gegebene und gut bestimmte Sphäre der volklich-geschichtlichen Gemeinschaft erfüllen. Diese mit Heideggers Geisteswelt und mit der gesamten Gedankenwelt von *Sein und Zeit* zutiefst zusammenhängenden Überlegungen können dann die Tatsache erklären, daß Heidegger an der Erhebung genau — sozusagen — auf seinem Posten teilnehmen und keine andere, vielleicht höhere Position übernehmen wollte.

Möglichkeit dazu hätte er schon gehabt. Wie darüber die zeitgenössische deutsche Presse mit ziemlicher Ausführlichkeit berichtete, bekam Heidegger auf persönliche Initiative des preußischen Kultusministers im September 1933 eine Einladung an den Philosophischen Lehrstuhl der Berliner Universität (zum seit Jahren unbesetzten Lehrstuhl von Troeltsch) und kaum einen Monat später bot ihm der bayrische Kultusminister einen der bedeutendsten philosophischen Lehrstühle an der Münchner Universität an —, und in keinem der Fälle ließen die Blätter Zweifel aufkommen, daß diese Einladungen zugleich über eine besondere politische Bedeutung verfügen.⁶⁰ Heidegger nahm aber keines der beiden Angebote an. Und die

Revolution zu eröffnen. Nach wenigen Minuten scharfte Heidegger mit den Füßen und rief mit seiner scharfen, in der Erregung überschnappenden Stimme: „Dieses Geschwätz hört jetzt auf!“ Total vernichtet verschwand der Student von Podium. Er mußte sein Amt niederlegen. Victor von Weizsäcker aber hielt einen makellosen Vortrag über seine medizinische Philosophie, in dem von Nationalsozialismus mit keinem Wort, wohl aber von Sigmund Freud die Rede war“. (G. Picht: Die Macht des Denkens.“ *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977, S. 198 f. — Welche Hoffnungen auf die kulturelle Neuschaffung von der nationalsozialistischen Revolution geweckt wurden, wird aus einer anderen Erinnerung von Picht erhellt, aus der zu zitieren lohnt. „Als ich Sommer in Kiel studierte, eröffnete Felix Jacoby, ein großer Gelehrter und untadeliger Charakter, seine Horaz-Vorlesung mit folgenden Worten: „Als Jude befinde ich mich in einer schwierigen Lage. Aber als Historiker habe ich gelernt, geschichtliche Ereignisse nicht unter privater Perspektive zu betrachten. Ich habe seit 1927 Adolf Hitler gewählt und preise mich glücklich, im Jahr der nationalen Erhebung über den Dichter des Augustus lesen zu dürfen. Denn Augustus ist die einzige Gestalt der Weltgeschichte, die man mit Adolf Hitler vergleichen kann“. Jacoby emigrierte später, wie Picht schreibt, nach Oxford. — Ebenda S. 199. f.).

⁶⁰ Vgl. Schneeberger S. 123, 132 f. Heidegger wurde schon 1930 nach Berlin eingeladen (vgl. ebenda, S. 12.).

Motive der Ablehnung werden weiter nuanciert und in eine ganz eigenartige Beleuchtung gesetzt, wenn man Heideggers Rundfunkvortrag mit dem Titel „Warum bleiben wir in der Provinz?“ beachtet. Hier verlauten aber keine Argumente und Erklärungen, sondern eine stille Mediation.

„Am Steilhang eines weiten Hochtales des südlichen Schwarzwaldes“ — beginnt Heidegger seinen Vortrag — steht eine kleine Skihütte; in der engen Talsohle Bauernhöfe, „den Hang hinauf ziehen die Matten und Weidflächen bis zum Wald“. „Das ist meine Arbeitswelt“. „Wenn der Jungbauer den schweren Hörnerschlitten den Hang hinaufschleppt und ihn alsbald mit Buchenscheiten hoch beladen in gefährlicher Abfahrt seinem Hof zulenkt, wenn der Hirt langsam-versonnenen Schrittes sein Vieh den Hang hinauftreibt, wenn der Bauer in seiner Stube die unzähligen Schindel für sein Dach werkgerecht herrichtet, dann ist meine Arbeit *von derselben Art*. [...] Der Städter meint, er ginge ‚unter das Volk‘, sobald er sich mit einem Bauern zu einem langen Gespräch herabläßt. Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Hergottswinkel“ — sagt Heidegger — „dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen. [...] Der Städter wird durch einen sogenannten Landaufenthalt höchstens einmal ‚angeregt‘. Meine ganze Arbeit aber ist von der Welt dieser Berge und ihrer Bauern getragen und geführt [...] und [ich] bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig. Die Städter wundern sich oft über das lange, eintönige Alleinsein unter den Bauern zwischen den Bergen [...] In den großen Städten kann der Mensch [...] mit Leichtigkeit *so allein* sein, wie *kaum irgendwo sonst*.“⁶¹ „Man kann draußen im Handumdrehen durch Zeitungen und Zeitschriften eine ‚Berühmtheit‘ werden. Das ist immer noch der sicherste Weg, auf dem das eigenste Wollen der *Mißdeutung* verfällt und gründlich und rasch in Vergessenheit gerät. — Dagegen hat das bäuerliche Gedenken seine einfache, sichere und unnachlässliche *Treue*. Neulich kam dort oben eine alte Bäuerin zum Sterben. Sie schwatzte oft und gern mit mir und kramte dabei alte Dorfgeschichten aus. [...] Noch im vergangenen Jahr kam diese Bäuerin [...] öfters mit ihren 83 Jahren zu mir den Steilhang heraufgestiegen. Sie wollte da, wie sie sagte, jeweils nachsehen, ob ich noch da wäre oder ob mich nicht ‚Einer‘ unversehens gestohlen hätte. Die Nacht ihres Sterbens [...] noch anderthalb Stunden vor dem *Ende* hat sie [...] einen Gruß an den ‚Herrn Professor‘“ gesandt. „Solches Gedenken gilt unvergleichlich mehr als die geschickteste ‚Reportage‘ eines Weltblattes über meine angebliche Philosophie.“ — Neuerdings scheint sich eine „*sehr* laute und *sehr* betriebsame und *sehr* geschmäcklerische Aufdringlichkeit [...] um die Welt des Bauern und sein Dasein zu kümmern“: Literaten schwatzen vom „Volkstum“ und von „Bodenständigkeit“. „Der Bauer braucht und will diese städtische Betulichkeit gar nicht. Was er jedoch braucht und will, ist der scheue *Takt* gegenüber seinem eigenen Wesen und dessen Eigenständigkeit. [...] Neulich bekam ich den zweiten Ruf an die *Universität Berlin*. Bei einer solchen Gelegenheit

⁶¹ Vgl. SZ S. 120 f.

ziehe ich mich aus der Stadt auf die Hütte zurück. Ich höre, was die Berge und die Wälder und die Bauernhöfe sagen. Ich komme dabei zu meinem alten Freund, einem 75jährigen Bauern. Er hat von dem Berliner Ruf in der Zeitung gelesen. Was wird er sagen? Er schiebt langsam den sicheren Blick seiner klaren Augen in den meinen, hält den Mund straff geschlossen, legt mir seine treu bedächtige Hand auf die Schulter und — *schüttelt* kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich *Nein!*⁶²

* * *

Die Vorstellung vom geistigen Wiederaufbau, von der von sich selbst ausgehenden Erneuerung der Universität und von ihrer Einfügung in eine organische Volksgemeinschaft wurde von der immer schnelleren und wilderen Durchpolitisierung der Gesellschaft, vom Umschlagen der Einhaltens der Anarchie in eine totale staatliche Organisation und von dem Ausbau einer damit zusammenhängenden staatlichen Ideologie — der Rassentheorie — als bald unhaltbar gemacht. Heidegger mußte schon in der zweiten Hälfte des Jahres 1933 wachsenden Schwierigkeiten ins Auge schauen. Seine Konzeption von der inneren Erneuerung der Universität, von der nicht lediglich äußerlichen, technischen Zusammenfügung der Fächer und Fakultäten stieß von mehreren Seiten auf Widerstand. Heidegger gedachte, wie er mehr als drei Jahrzehnte später sagte, „für das Wintersemester 1933/34 in den einzelnen Fakultäten jüngere und vor allem in ihrem Fach ausgezeichnete Kollegen zu Dekanen zu ernennen, und zwar ohne Rücksicht auf ihre Stellung zur Partei“. Zu Weihnachten wurde aber klar, daß die Neuerungen nicht durchzubringen sind. Innerhalb der Universität wurden z. B. dagegen Einwände erhoben, daß er in die Führung der Universität auch Studenten mit einzubeziehen bemüht war (wie es heutzutage, d. h. Ende der 60er Jahre völlig gewohnt ist, fügte er hinzu).⁶³ Die Nazifunktionäre des Ministeriums haben sich zunehmend ins Leben der Universität eingemischt. Im Februar 1934 ließ ihn der Badener Kultusminister nach Karlsruhe zu sich kommen und forderte von ihm in Anwesenheit des Gaustudentenführers, die von ihm im Oktober 1933 ernannten Dekane der juristischen und medizinischen Fakultät abzulösen und durch für die Partei annehmbarere Kollegen zu ersetzen: der Anatomieprofessor von Möllendorf war nämlich ein aktiver Sozialdemokrat und als Rektor Heideggers Vorgänger; und die Antipathie des Dekans der juristischen Fakultät Erik Wolf gegenüber den nazistischen Rechtsphilosophen Carl Schmitt war allgemein bekannt. Heidegger war

⁶² GA 13: S. 9–13.

⁶³ Das Verhältnis zwischen Heidegger und der Freiburger Universität entsprach bis an sein Lebensende nicht der Norm und es wäre unehrlich, dies zu verschweigen — sagte im Dezember 1976 der damalige Rektor der Universität Freiburg, Helmut Engler in der Einführung einer nach Heideggers Tod durchgeführten Vortragsveranstaltung. „[...] es kann lediglich verwundern“ — fügte er hinzu — „daß auch große Geister Schwierigkeiten hatten, hieran etwas zu ändern. [...] Ich meine aber, daß ich die Tatsache nicht unterdrücken darf, daß es zu Heideggers Lebzeiten nicht gelungen ist, mit der Vergangenheit gänzlich fertig zu werden“ (*Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*. Hrsg. von W. Marx. Freiburg/München: Alber, 1979², S. 7 f.)

zum geforderten Schritt nicht bereit und bot seinen Rücktritt für den Fall an, daß der Minister auf seiner Forderung besteht. Genau so kam es: im Frühling 1934 trat Heidegger zurück.⁶⁴ Der Rücktritt Heideggers erfolgt somit etwa ein Jahr *nach* seiner Amtsübernahme und einige Monate *vor* der Vereinigung der gesamten Staatsgewalt in den Händen von Hitler (19. August 1934 nach dem Tod des Präsidenten Hindenburg).⁶⁵

⁶⁴ Vgl. *Der Spiegel*, a.a.O. S. 201.; Allemann a.a.O. S. 253.; Moehling, a.a.O. S. 37.; Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, a.a.O. S. 19. Vgl. auch SUR S. 36.

⁶⁵ Vgl. Allemann, a.a.O. S. 253. „Sein Nachfolger wird durch das Ministerium ernannt“ – schreibt Allemann – „und Heidegger lehnt es ab, seiner öffentlichen Amtseinsetzung beizuwohnen. Die nazistische Presse feiert übrigens den Nachfolger Heideggers als ‚ersten nationalsozialistischen Rektor‘ der Universität Freiburg.“ (ebenda). Der Rücktritt Heideggers erfolgte, wie es sich aus Hugo Otts jüngsten Studien herausstellt, den 23 April (vgl. H. Ott: „Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933/34“. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Bd. 132, 1984, S. 357; obwohl Ott Heideggers Tätigkeit als Rektor kritisch gegenübersteht, gibt er zugleich soviel zu: „Die Übereinkunft zwischen Nationalsozialismus und dem Denken Heideggers konnte nicht wahren, wollte Heidegger sich nicht selbst aufgeben und umgekehrt“ [ebenda, S. 353]). – Gegenüber der Schneeberger-Sammlung bringen mehrere Autoren ihre Vorbehalte zum Ausdruck. „Schneebergers Voreingenommenheit macht es notwendig, – schreibt K. Harries – die Sammlung vorsichtig zu behandeln“ (a.a.O. S. 642.); man kann „nicht daran vorbeisehen“ – schreibt Pöggeler – daß Schneebergers „Dokumentationen“, „auf eine Diskreditierung Heideggers abgestellt sind und für diesen Zweck auch prekäre Mittel einsetzen“ (*Philosophie und Politik bei Heidegger*, S. 105); und Francois Fédier schließlich bietet eine vernichtende Kritik der Zusammenfassung und der Selektionsprinzipien der Sammlung (a.a.O.) Seine Einwände sind, wie sie von Allemann zusammengefaßt werden, folgende. Vor allem: nahezu die Hälfte der 217 Beiträge nimmt keinen unmittelbaren Bezug auf Heidegger, weitere 38 Beiträge haben nur mittelbar auch auf Heidegger Bezug und ein großer Teil der übrigbleibenden 79 Beiträge beinhaltet Meinungen und Stellungnahmen zu Heidegger und lediglich 18 stammen von Heidegger selbst. Obgleich Schneeberger nach eigener Behauptung Beiträge über „Leben und Denken“ Heideggers aus der Zeit von 1921 bis 1961 veröffentlichen will, stammt die überwiegende Mehrheit (202 Stück) der Beiträge aus der Epoche 1933/34. Schneeberger begründet dies damit, daß er uns damit den Zugang zu heute schon schwer auffindbaren Schriften erleichtert haben will. Aber – wendet Fédier ein – sind wohl die Zeitungsartikel von 1935–38 (die wegen Heideggers Vorbehalte gegenüber dem Nazismus eine ausdrückliche Feindseligkeit der Nazis gegen Heidegger zeugen) heute weniger schwer zugänglich? Von den Zeitpunkt an, da die nazistischen Äußerungen über Heidegger einen ausgesprochen feindseligen Ton an den Tag legen, verzichtet Schneeberger auf die Sammlung von Dokumenten deutscher Herkunft und wechselt in die Schweiz über, um Angriffe von liberaler oder sozialdemokratischer Seite gegen Heidegger zu zitieren. Der Band, der einen Überblick über die Zeit von 1929–1961 bieten will, „enthält kein einziges Dokument, dem der Leser entnehmen könnte, daß Heidegger sein Amt als Rektor niedergelegt hat, und vor dem Ablauf der Amtszeit und als eine deutliche Geste der Mißbilligung der nazistischen Universitätspolitik“ (vgl. dazu auch Richardson, a.a.O. S. 668.). Daß Schneeberger seine – ansonsten in strenger chronologischer Ordnung aufgebaute – Zusammenstellung mit dem Zitieren einer von Frau Cassirer stammenden, 1950 entstandenen, außerordentlich voreingenommenen – und unbegründeten – Meinung beginnt, dient laut Fédier dazu, um von vornherein im Geist des Lesers ein vorgeprägtes Bild von Heidegger zu schaffen. Fédier meint schließlich, daß diese Darstellungsmethode – sowohl in bezug auf ihr Prinzip wie auf ihre Form – mit den Zielsetzungen der nazistischen Propaganda übereinstimmt. (Wenn die nazistische Politik Heideggers Tätigkeit immer scheeler anblickt, wenn 1944 der damalige Rektor Heidegger zu den „am meisten entbehrlichen Hochschullehrern“ zählt, so daß Heidegger zu Schanzarbeiten mobilisierbar – was auch erfolgt – und 1945 dem *Volkssturm* eingegliedert wird, dann sei das später von den Besatzungsbehörden für Heidegger ausgesprochene Lehrverbot für meh-

1934 — schreibt Youssef Ishaghpour — eröffnete der eigenartige Hitlersche Nazismus einen offenen Kampf gegen den „linken Flügel“, die „Jakobiner“ des Nationalsozialismus. Im Juni 1934, in der sog. Nach der langen Messer vernichtet Hitler auch physisch jenen Flügel der Partei, der mit der Forderung nach Verwirklichung der sozialen Versprechungen auftrat und das in den Hintergrund gedrängte Großkapital läßt seine Interessen wieder zur Geltung kommen; „es wird nicht mehr von der geistigen Revolution des ‚Arbeiters‘ oder von den aus dem deutschen Idealismus geschöpften [...] Begriffen die Rede sein, sondern lediglich [...] von dem als Rasse betrachteten Volk“. Aber Heidegger begann bereits vor dem völligen Sieg der neuen Linie, sich von der Bewegung zu entfernen.⁶⁶ — Die der Entschlossenheit zugehörige Gewißheit — heißt es in *Sein und Zeit* — „soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation versteifen [...]“. „Gewißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*“. Die Entschlossenheit als Treue zu sich selbst, als Schicksal „ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses“.⁶⁷

rere Jahre — meint Fédier — im Wesentlichen nichts anderes als die *de facto* Bestätigung und Weiterführung einer schon gefällten nazistischen Entscheidung.) Was der Grund für ein so voreingenommene — und natürlich nicht einzigartige — Einstellung sein mag und warum Heidegger Gegenstand der Kritik aller, von der extremen Linken bis zur SS wurde — darauf antwortet Fédier mit einer Bemerkung von Nietzsche, daß der Philosoph das schlechte Gewissen seiner Zeit ist (Allemann, a.a.O. S. 249., 254.; vgl. Fédier, a.a.O. S. 884 ff, 899 ff.) Daß Heideggers Wendung „völkisch“ als „raciste“ übersetzt wird (wie J. P. Faye es tut), „darin sieht Fédier die Folge einer Voreingenommenheit, die die Texte Heideggers schon aus dem Horizont des nazistischen Jargons versteht“ (Allemann, S. 258.; — das kam leider auch bei uns vor: Béla Suki übersetzt das Wort „erdhaft“ auf S. 13. der Rektoratsrede als „faji“ [rassisch] ins Ungarische; Béla Suki, *Martin Heidegger. Filozófiájának alapkérdési.* Budapest: Gondolat, 1976, S. 241 f.). Im Lichte des oben Ausgeführten halten wir es für überflüssig und wenig schicklich, uns auf die wegen des anfänglichen Engagements Heideggers für den Nationalsozialismus verbreiteten verschiedenen Gerüchte einzulassen. Eines sollte jedoch erwähnt werden: jenes, demzufolge Heidegger als Rektor Husserl das Betreten der Universität oder deren Bibliothek verboten haben soll. Damit in Zusammenhang wird es genügen, die betreffende Erklärung Heideggers zu zitieren: „Unter meinem Rektorat habe ich den Direktor der Medizinischen Klinik Professor Thannhauser und den späteren Nobelpreisträger von Hevesy, Professor für physikalische Chemie — beide Juden — die das Ministerium zu entlassen verlangte, durch Vorsprache beim Minister gehalten. Daß ich diese beiden Männer hielt und gleichzeitig gegen Husserl, den Emeritus und meinen eigenen Lehrer, in der kolportierten Weise vorginge, ist absurd“ (*Der Spiegel* a.a.O. S. 199.; Vgl. noch J. B. Lotz, „Im Gespräch“. *Erinnerung an Martin Heidegger* a.a.O. S. 158. und W. Biemel „Erinnerungsfragmente“, ebenda. S. 22 f.).

⁶⁶ L. Goldmann, a.a.O. S. 44. f. Vgl. G. Picht, a.a.O. S. 198.

⁶⁷ SZ S. 307 f., 391.

ANHANG

Im Sommersemester 1934 hielt Heidegger anstelle der angekündigten Vorlesung „Der Staat und die Wissenschaft“ ein Kolleg mit dem Titel „Logik“. „Der plötzliche Wechsel des Vorlesungsthemas“ – schreibt Pöggeler – „war eine schneidende Absage an die Forderung, sich weiterhin von den politischen Instanzen in den Dienst stellen zu lassen. Die Vorlesung war jedoch kein Rückzug in die Neutralität des Formalen: Unter Logik verstand Heidegger die Lehre vom Logos als dem Wesen der Sprache; er wollte zeigen, daß die Sprache nicht Ausdruck einer ‚Rasse‘ oder eines wie immer gedachten Subjekts ist, daß in ihr vielmehr das Wesen des Geistes und damit das Wesen des Menschen [...] gründe. Im Winter 1934 – 35 las Heidegger dann über Hölderlins Hymnen: ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘“ – ein ebenso bedeutungsvolles wie Anstoß erregendes Themenwahl. Der ordentliche Professor der Philosophie hält an der Freiburger Universität eine Vorlesung nicht über Logik oder Metaphysik, Aristoteles oder Kant, sondern über einen Dichter, über Hölderlin – und nicht einmal über dessen Beziehungen zum deutschen Idealismus, sondern über seine späten Hymnen.¹

Wenn Rosenberg – führt hier Heidegger aus – die Dichtung für den Ausdruck einer Rassenseele halte, dann stimme dies völlig mit jener Orientierung der neuzeitlichen Philosophie überein, die die Dichtung – und die Offenbarungen des Geistes überhaupt – auf das Subjekt und auf dessen „Erlebnisse“ zurückführt. Ob nun die Erlebnisse „individualistisch“, d. h. als Erlebnisse einzelner Menschen aufgefaßt werden (wie Dilthey es tut) oder „kollektivistisch“, als die Ausdrücke der Massenseele oder Kulturseele (wie es bei Spengler geschieht), beziehungsweise als Offenbarungen der Rassenseele oder Volksseele – das ändere nicht viel am Wesen der Dinge.² Wenn aber das Wesen der Dichtung die im Logos verwurzelte Sprache ist, der Dichterspruch, der offenbart, ans Tageslicht bringt und als solches das „Grundgeschehnis des Seyns“ ist, dann berühren nicht einmal all diese Auffassungen das Wesen der Dichtung.³ Wenn Kolbenheyer (ein nazistischer Ideologe der Epoche) der Meinung ist, „Dichtung ist eine biologisch notwendige Funktion des Volkes“, dann – lautet Heideggers schneidende Bemerkung – „braucht [es] nicht viel Verstand, um zu merken: das gilt auch von der Verdauung, auch sie ist eine biologisch notwendige Funktion eines Volkes, zumal eines gesunden. Wenn Spengler die Dichtung als Ausdruck der jeweiligen Kulturseele faßt, dann gilt dies auch von der Herstellung von Fahrrädern und Automobilen. Das gilt von allem, d. h. es gilt gar nicht. [...] Das alles ist so trostlos flach, daß wir nur mit Widerwillen davon reden. Aber wir müssen darauf hinzeigen. Denn erstens betrifft diese Denkweise nicht nur die Dichtung, sondern alle Geschehnisse und Seinsweisen des menschlichen Daseins, weshalb mit diesem Leitfaden leicht kulturphilosophische und Weltanschauungsge-

¹ Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, S. 19.

² GA 39: S. 26 f.

³ Vgl. ebenda S. 31., 40, 67, 74 f., 165, 227., 257.

bäude errichtet werden. Zweitens beruht diese Denkweise nicht auf der zufälligen Flachheit und dem Unvermögen des Denkens Einzelner, sondern sie hat ihre wesentlichen Gründe in der Seinsart des Menschen des 19. Jahrhunderts und der Neuzeit überhaupt“.⁴ Die überlieferte Poetik sei genauso wie die Logik und Grammatik nicht in der Lage, das Wesen der Dichtung zu erfassen; im „zweifelhaften Rüstzeug der heutigen Literaturwissenschaft“ seien „alle Bestandstücke der alten Poetik in allerlei Verkleidungen“ verborgen: „vor Kurzem noch suchte man nach den psychoanalytischen Untergründen der Dichtung, jetzt trieft alles vom Volkstum und Blut und Boden, aber es bleibt alles beim alten“.⁵

Heidegger sah also bald ein, daß seine Hoffnungen unbegründet waren und daß *Blut und Boden* der Nazis nicht viel mit Hölderlins *Erde* zu tun hatten. Immer mehr mußte er erfahren daß der Nationalsozialismus, statt den Westen vor dem von Spengler prophezeiten Untergang bewahren zu können, vor jenem Zusammenbruch, der in der Rektoratsrede noch so dramatisch entworfen wurde – daß er statt dessen selbst das Produkt dieser untergehenden Epoche, des vollkommenen Subjektivismus ist.⁶ Und zwischen 1934 und 1944 legte Heidegger öffentlich – und immer klarer – eine entscheidende Opposition gegenüber dem System an den Tag.⁷ Die Machthaber und die Ideologen der Macht klagten ihn alsbald des „Nihilismus“ an. „Der Sinn dieser Philosophie“ – heißt es zum Beispiel schon im zweiten Jahrgang von *Volk im Werden* 1934 – „ist ausgesprochener Atheismus und metaphysischer Nihilismus, wie er sonst vornehmlich von jüdischen Literaten bei uns vertreten worden ist, also ein Ferment der Zersetzung und Auflösung für das deutsche Volk. In ‚Sein und Zeit‘ philosophiert Heidegger bewußt und absichtlich um die ‚Alltäglichkeit‘ – nichts darin von Volk und Staat, von Rasse und allen Werten unseres nationalsozialistischen Weltbildes“.⁸ 1934 wird die Rektorats-

⁴ Ebenda, S. 27. f. Zum foldenden vgl. ebenda, S. 254.

⁵ „Heute ist zu fragen“ – bemerkt Pöggeler – „ob nicht immer noch alles beim alten geblieben ist, wenn die Literaturwissenschaft statt von Blut und Boden wieder von psychoanalytischen oder von soziologischen Gründen oder auch von einer Kombination trieft. Auch wird man zugeben müssen“ – fügt er hinzu – „daß mehr Mut und mehr Geist dazu gehörte, 1934/35 in der zitierten Weise über Rosenberg und Kolbenheyer zu sprechen, als heute dazu gehört, Heideggers Sprache mit der Sprache Kolbenheyers zusammenzustellen“ (*Philosophie und Politik bei Heidegger*, S. 21.).

⁶ Im Herbst 1936 sagte Heidegger zu Bollnow, „man muß in die Katakombe gehen, denn die [sc. die Machthaber] machen alles kaputt“. (O. F. Bollnow, „Gespräche in Davos“. *Erinnerung an Martin Heidegger*, a.a.O. S. 28).

⁷ Vgl. Harries, S. 663 f.; Allemann, S. 254. – „Und je totalitärer das System und sein ideologischer Anspruch sich entwickeln“ – schreibt Schwan – „desto weniger konnten sie seinerseits den Heideggerschen Vorbehalt, einen immer gewichtiger sich aufdrängenden, wenn auch angesichts der politischen Verhältnisse verständlicher Weise nur gelegentlich, jedoch unmißverständlich ausgesprochenen Vorbehalt, nicht mehr übersehen und nicht mehr dulden“. (Schwan, a.a.O. S. 102.).

⁸ Schneeberger, S. 225. Vgl. SUR S. 40 f. „Heidegger's lectures on Nietzsche from 1936 to 1940“ – schreibt Moehling – „were outspoken assaults upon the Nazi's attempt to assimilate Nietzsche into the pantheon of National Socialist forerunners. He vehemently rejected Alfred Bäumler's view of Nietzsche as a political and racial theorist“ (a.a.O. S. 38.).

rede aus dem Verkehr gezogen; seine Vorlesungen und Seminare werden von da an vom SD verfolgt und Heidegger wird auch persönlich wegen des Tons der in der zweiten Hälfte der 30er Jahre fortdauernden Nietzsche-Vorlesungen ermahnt.⁹

SIGLENVERZEICHNIS DER ZITIERTEN SCHRIFTEN HEIDEGGERS

- SZ *Sein und Zeit*. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1979.
- KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*. Zweite Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1951.
- KPM 4 *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1973.
- SU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Korn, 1933.
- WW *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1943, zitiert nach GA 9.
- EM *Einführung in die Metaphysik*. Vierte Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- NI *Nietzsche*. Erster Band. Pfullingen: Neske, 1961.
- SUR *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt/M.: Klostermann, 1983.
- GA 1 Gesamtausgabe. Bd. 1: *Frühe Schriften*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1978. Hrsg. von F.-W. von Herrmann.
- GA 9 Gesamtausgabe. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1976. Hrsg. von F.-W. von Herrmann.
- GA 13 Gesamtausgabe. Bd. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1983. Hrsg. von H. Heidegger.
- GA 20 Gesamtausgabe. Bd. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1979. Hrsg. von P. Jaeger.
- GA 21 Gesamtausgabe. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1976. Hrsg. von W. Biemel.
- GA 24 Gesamtausgabe. Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1975. Hrsg. von F.-W. von Herrmann.
- GA 26 Gesamtausgabe. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1978. Hrsg. von K. Held.
- GA 29/30 Gesamtausgabe. Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1983. Hrsg. von F.-W. von Herrmann.
- GA 31 Gesamtausgabe. Bd. 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1982. Hrsg. von H. Tietjen.
- GA 32 Gesamtausgabe. Bd. 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1980. Hrsg. von I. Görland.
- GA 39 Gesamtausgabe. Bd. 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1980. Hrsg. von S. Ziegler.

⁹ Vgl. Allemann, S. 254; *Der Spiegel*. a.a.O. S. 204.